

# O corpo e o espírito por entre *A essência da manifestação*, de Michel Henry\*

Florinda Martins\*\*

Sob o título «O incondicional da condição humana, nos 50 anos de *A essência da manifestação*», pretendemos mostrar que, em toda a obra de Michel Henry, o incondicional do humano é a passibilidade radical do seu advir na vida. Afetos na vida, apenas nela e dela as nossas escolhas e decisões auferem a possibilidade de se destinarem. Porém, esquecidos do poder que nos confere essa possibilidade, não raro somos surpreendidos pelo sentimento de nem tudo estar ao nosso alcance. Invadem-nos, então, sentimentos de fracasso, impotência, limite, incompreensíveis na sua fenomenalidade porquanto deixam fora dela o que os excede. Esta é uma tese que aparece já no seu primeiro romance, *O jovem oficial*<sup>1</sup>. Nele, M. Henry mostra a impossibilidade de, a partir do humano, se compreender o sentimento de fracasso. Só no enredo com a sua possibilidade última, a passibilidade da vida, pode cada um de nós encontrar a felicidade e, por conseguinte, a superação do sentimento

\* Michel HENRY, *L'Essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963, (doravante EM).

\*\* Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto.

<sup>1</sup> Michel Henry, *Le Jeune officier*. Paris: Gallimard, 1954. Os ratos fora o título proposto por MH.

de fracasso. Apenas na vida afetiva se dá *A felicidade de Espinosa*<sup>2</sup>: tese do primeiro ensaio de M. Henry.

Todavia a *passagem* do sentimento de fracasso ao sentimento de plenitude nem sempre é pacífica em M. Henry, pois há uma «obscuridade inerente ao sentimento»<sup>3</sup> a cuja fenomenalidade é preciso atender. Ora, para compreendermos os enredos dessa passagem, há que considerar a própria *EM*, no seu todo. Isto é, considerá-la tal como fora concebida por M. Henry: introduzida pelo que passou a ser *Filosofia e fenomenologia do corpo*<sup>4</sup> e em que o Apêndice seria um esboço de uma filosofia da ação. Um esboço a que a obra de M. Henry sobre Marx dará corpo.

É então na atenção aos enredos da passagem do sentimento de fracasso ao sentimento de plenitude que propomos, hoje, a leitura de *A essência da manifestação*. Dela sublinharemos a tese de que o invisível henryano se não identifica com o inaparente heideggeriano. O invisível ainda que invisível dá-se como afeto e enquanto tal aparece: provamo-lo como o incondicional da nossa condição que a si nos une de forma insuperável! Mostraremos ainda como é que M. Henry, com esta tese, inicia um outro caminho nos caminhos da fenomenologia de modo a responder à vacuidade do sentimento de fracasso do paradigma de racionalidade vigente. É que para M. Henry, se a experiência do fracasso é uma experiência de limite ou de resistência aos nossos desejos, será enquanto primordial experiência interior do eu que ele deverá ser elucidado. O eu, ao vivenciar-se como desejo, querer, vontade, necessidade, vivencia-se também como satisfação, insatisfação, sendo estas não apenas fruto do desejo, mas do que ao desejo se dá ou se furta. Pelo que a experiência do limite é, tal como a experiência da satisfação, uma experiência em que o eu, no seu próprio desejo, a si é revelado como um ser que se completa em relação: o outro dá-se-lhe como afeto e apenas este o revela porque apenas neste se configura o desejo. Assim, sentimento de satisfação ou de insatisfação são, um e outro, amparados pelo poder revelador do afeto. O afeto é então o incondicional da nossa condição: ele ampara, quer o desejo, quer o seu satisfatório ou insatisfatório cumprimento, pelo que o que no sentimento de fracasso se dá é afeto da vida que em *nós se destina* revelando-se-nos como o que pode ou não fazer-nos felizes! Deste modo, a fenomenalidade disso que ao querer se furta nem lhe é indiferente nem se revela na diferença, mas revela-se na vida que

<sup>2</sup> Michel HENRY, «Le Bonheur chez Spinoza», in *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, n.º 39-40, 1944, pp. 187-225; n.º 41, 1946, pp. 67-100. *Le Bonheur de Spinoza* fora o título proposto por MH.

<sup>3</sup> *EM*, § 61.

<sup>4</sup> Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: PUF, 1965. [PPC]

em comunidade nos implica em seu devir e por conseguinte em modalização do sentimento de fracasso em fruição!

No ponto I deste trabalho, atenderemos à fenomenalidade do sentimento de fracasso.

No ponto II veremos que à fenomenalidade da síntese corpo-espírito está subjacente uma fenomenalidade que funda a própria síntese e que é primordialmente constitutiva do humano.

No ponto III veremos que o que funda a própria síntese é o advir da vida na sua afetabilidade; por conseguinte, a síntese corpo-espírito é tão-só o vínculo do vivente à vida. Todavia, esse vínculo nada tem de hipostático, antes se dá como passibilidade da vida, pelo que noções como transcendência e transferência afetiva supõem a transitividade afetiva. Apenas nesta se dá a passagem do sofrer em fruir!

## **I. O fracasso nos limites da experiência transcendental da interioridade: corpo e espírito**

É do conhecimento de todos que a obra *A essência da manifestação* é precedida de uma introdução apenas editada em 1965 e intitulada *Filosofia e fenomenologia do corpo* e que termina com um *Apêndice* dedicado à filosofia do espírito em Hegel, que Michel Henry gostaria também de ver publicado como uma obra independente. Tal não acontece. Todavia a publicação do seu trabalho sobre Marx<sup>5</sup>, que está na ligação direta com a crítica à filosofia de Hegel, virá, alguns anos mais tarde, cumprir esse desejo.

Ora a simples circunstância da apresentação da obra assim espalhada tem contribuído para uma leitura, também ela, isolada do todo que a informa, e que é tão-só a eidética de uma experiência interna transcendental do humano: a experiência de fracasso que comporta em si mesma o desejo da sua superação. Fracasso e desejo de superação, fragilidade e poder são então experiências transcendentais de mim, enquanto ser afeto na vida, nela encarnado, nela vivendo num corpo dotado de sentidos que me abre aos outros permitindo acolhê-los no mesmo afeto da vida. E se a esta vida chamarmos, e chamarei, espírito, então corpo e espírito não podem ser apresentados nas franjas dos pressupostos da obra que hoje celebramos, nem esta, como é meu intento aqui mostrar, se pode dissociar da eidética de uma experiência de fracasso que em nós se instala aquando de experiências que, ainda que reportadas

<sup>5</sup> Michel HENRY, *Marx I: Une théorie de la réalité; Marx II: Une théorie de l'économie*. Paris: Gallimard, 1976. [M, I/II]

quer ao corpo quer ao espírito, são primordialmente em nós testemunhadas como algo que se dá ao nosso querer, todavia sob a modalidade de furto. Ora sem a fenomenalidade do furto, a experiência do fracasso é tão-só uma experiência de absurdo.

Vejam os: a fenomenologia considera esta relação do meu querer com o que nele se revela como a fenomenalidade da relação do eu consigo e cuja complexidade se indicia até mesmo nas modalidades que o pronome pessoal assume: eu-me-mim. O que *eu* quero e o que *me* é dado poder querer constituem-me. Pelo que, num primeiro momento das minhas investigações, perspetivarei essa fenomenalidade de mim/me<sup>6</sup> como a fenomenalidade do que não passando ao lado do eu a ele se dá, ainda que sem o seu concurso, na modalidade do afeto.

*O ser dá-se como afeto*<sup>7</sup>, pois é enquanto afeto que originariamente nos é dado prová-lo. E esta é a maior, senão a única, dificuldade da fenomenologia da vida, em M. Henry: que seja o afeto a revelar-me a *mim* mesmo o meu modo de ser mais íntimo, na alegria como na dor; na certeza como na dúvida, no amor como no ódio, na *volúpia* como no *incómodo*! Sou, existo em sentimento de dúvida, de querer e não querer: limite<sup>8</sup>.

Uma dificuldade que, sinalizada fenomenologicamente desta forma – a partir de Descartes –, se revela desafiadora do paradigma de humanidade assente na autonomia e na liberdade, enquanto incondicional do agir humano, uma vez que este, apenas sob o fundo de uma irreprensível volúpia e de um irreprensível incómodo, se vivencia em apelo à liberdade, ao agir, ao projeto, ao amor. Uma dificuldade que situa o pensar<sup>9</sup>, aí, onde em nós se instala como afeto, *sem o nosso consentimento*, em *volúpia e incómodo*<sup>10</sup> e não de forma inócua porquanto com ele e nele se destina o nosso viver<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Esta questão da fenomenalidade de «me-mim» interessa sobremaneira à fenomenalidade do inconsciente, tal como MH refere nas últimas páginas da *Fenomenologia material* questionando a pertinência do «ça» enquanto *isso*, pois esse *isso* (Cela) é o que em *mim* advém, é a vida, na modalidade do afeto.

<sup>7</sup> Florinda MARTINS, *O ser dá-se como afeto*. Lisboa: UNL, 1992.

<sup>8</sup> DESCARTES, AT VII, 25-11-13: «eu sou/eu existo é necessariamente verdadeiro todas as vezes que o pronuncio». Assim o querer, o duvidar, o limite não fazem número com o meu ser ou o meu existir, pois instauram-se em mim, constituindo-me, configurando-me.

<sup>9</sup> A fenomenologia, sobretudo em Michel Henry e Jean-Luc Marion, retoma o *corpus* cartesiano de uma forma inesperada. Com eles retomo, de Descartes, o que me permite fazer uma leitura do *cogito* que inscreve as suas evidência numa preocupação bem mais ampla do ser humano: a preocupação com o seu bem-estar, a sua felicidade e o seu destino.

<sup>10</sup> O itálico refere-se a DESCARTES, AT, IX, 60 e 70.

<sup>11</sup> DESCARTES, AT, XI, 445-446.

Assim situada a fenomenalidade do fracasso, é o próprio *corpus* cartesiano que é repensado, pois esta é uma dificuldade que desafia um paradigma de racionalidade, dele emerso, uma vez que a procura da compreensão do fracasso e consequente superação é o que de mais definitivo nos habita e constitui: a questão do soberano bem, que os gregos privilegiavam, ou da vida beata, que os latinos perseguem, ou ainda da vida bem-aventurada do cristianismo, irrompe por entre a desconstrução das aporias metafísicas em torno da verdade do ser, animando os nossos sentidos e implicando-nos nessa animação. Sim: animando e implicando-nos nessa animação, pois a vida feliz é a vida vivida num corpo que, como já dizia Descartes, não está apenas para mim como o navio para o piloto, mas me faz um com ele<sup>12</sup>. E isto porque o corpo me pertence como o frio, o calor, a volúpia, o incômodo, a moleza, a dureza, a resistência, a maleabilidade. E frio, calor, volúpia, desejo de algures... é o meu corpo; sou eu: sou na Vida em copropriedade com o que me circunda e esta é a minha condição transcendental<sup>13</sup>.

Corpo: natureza corporeizada, na volúpia e no incômodo. Pelo que não é de estranhar que a minha tese *O ser dá-se como afeto* tivesse sido inteiramente adotada por quem e para quem o quotidiano é um permanente desafio à gestão do fracasso: *inteiramente adotada* pelo então grupo de estudos de filosofia de medicina, do Instituto Português de Oncologia Francisco Gentil (IPOFG), abrindo um debate não apenas em torno das questões da medicina da dor e do sofrimento, mas da fenomenalidade do corpo e do espírito enquanto modalidades do nosso viver, sobretudo as que transportam em si o sentimento de fracasso, como acontece na doença e no adoecer<sup>14</sup>.

Ora a fenomenalidade do fracasso é a questão do primeiro romance de M. Henry, *O jovem oficial*: como se pode ser livre num navio empestado de ratos e cuja tarefa de desratização se verifica ser impossível? A questão do fracasso descrita nesse romance em linguagem simbólica é a questão que M. Henry, em *EM*, prossegue em linguagem fenomenológica.

Foi pela fenomenalidade dos sentidos tal como ela se processa em nós que – e seguindo o rasto da investigação de M. Henry nas suas incursões pela filosofia da medicina, nomeadamente nos ideólogos Condillac e Maine de Biran – proseguei as minhas investigações, no âmbito da fenomenologia da vida. A dor e o sofrimento, tal como o corpo e o espírito, inscrevem-se num mesmo meio de fenomenalidade: a fenomenalidade do afeto. Um e outro nela

<sup>12</sup> AT, IX, 81.

<sup>13</sup> Michel HENRY, *La Barbarie*. Paris: Grasset, 1987, p. 132.

<sup>14</sup> Manuel Silvério MARQUES, *A segunda navegação: aspectos clínicos da ética na dor oncológica*. Lisboa: Permanyer Portugal, 2003, pp. 26 e 29.

revelados e nela manifestos, implicando por isso a revisão de uma compreensão do humano enquanto síntese entre corpo e espírito, porquanto é o afeto que os revela a ambos. Considero ter sido esta a intuição de M. Henry para a saída, em termos fenomenológicos, do dilema de Kierkegaard e que consiste no absurdo senão mesmo na *monstruosidade*<sup>15</sup> da união da vida espiritual com um corpo imundo, simbolizado nos ratos<sup>16</sup>. Uma intuição que se tece a partir da filosofia da medicina de Condillac e de Maine de Biran, que, no seguimento de Espinosa, partilham a mesma ideia da possibilidade do conhecimento pela afeção da vida. Nesse sentido, se na definição de humano em Kierkegaard «o eu é a relação a si (me-mim) posta por um outro»<sup>17</sup> e eu sou nessa relação constituído sem que para isso tenha sido consultado, já nas teses de Condillac e Maine de Biran conheço-me enquanto implicado (livre de alguma forma) no que me é dado viver. Assim não é apenas o outro que, pelo afeto, se revela ou se dá a conhecer; também a mim me conheço nesse afeto. Então o afeto é o vínculo que une os vivos na vida.

Sendo a vida o fundo comum no qual se tece o vínculo que substitui a aniquiladora síntese do diverso, M. Henry abre caminho à fenomenalidade da partilhabilidade da vida<sup>18</sup>, enquanto primordial forma de manifestação dos fenómenos, e com ela, o espaço social é possibilitador da sua própria transformação.

O primeiro passo para a fenomenalidade da partilhabilidade da vida dá-se, em M. Henry, justamente pela fenomenalidade do fracasso que, na sua intrínseca necessidade de superação, atende à fenomenalidade dessa necessidade. Tomemos como exemplo as análises que a este propósito ele faz da filosofia de Kierkegaard.

Em Kierkegaard, os sentimentos de angústia<sup>19</sup>, autodestruição<sup>20</sup>, desespero<sup>21</sup> estão numa relação direta com a compreensão do humano em termos de síntese corpo-espírito. A síntese origina o sentimento de fracasso, dada a

<sup>15</sup> Várias vezes MH assim se refere à síntese corpo-espírito (ainda que, por vezes, mediatizada pela síntese corpo/alma). A título de exemplo, ver Michel HENRY, *EM* Paris: PUF, 1963, p. 883 – «a monstruosa contradição da essência» – e em *Encarnação: uma filosofia da carne*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, p. 220, cf original, p. 283: «a diferença monstruosa entre o espírito e o corpo».

<sup>16</sup> Como já referi, MH quis que o romance se intitulasse *Os ratos*; por questões editoriais o título é o que hoje conhecemos – *O jovem oficial*. Aqui podemos ver as razões da escolha inicial do filósofo.

<sup>17</sup> *EM*, p. 852.

<sup>18</sup> Os trabalhos de Raphaél Gély são inovadores no que a esta questão diz respeito. Ver também, de Marc MAESSCHALCK, *Transformations de l'éthique. De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*. Bruxelles: P.I.E. Peter Lang, 2011.

<sup>19</sup> *E/I*, §§ 37 e 38.

<sup>20</sup> *E/I*, p. 214 / 275.

<sup>21</sup> *EM*, p. 852.

irredutibilidade do corpo ao espírito e vice-versa. Corpo e espírito são realidades diferentes: como unir o que é absolutamente diferente?

Na resposta a esta questão estará a crítica ao conceito de síntese corpo-espírito e com ela a (im)possível superação do fracasso. A resposta que MH encontra já em Kierkegaard é esta: é na vida, outro nome do espírito, que se tece essa ideia de síntese! Será então na vida que a inadequação dessa compreensão da condição humana se terá de desfazer; se terá de transformar. Kierkegaard compreende-a assim: é do próprio sentimento de fracasso que emerge o mal-estar do fracasso e com ele o apelo ao reverso do processo de síntese, a esse processo originário que como sentimento se revela para nele compreender não apenas o fracasso, mas também a possibilidade de o reverter em bem-estar.

O exercício da liberdade faz-se do interior de uma experiência de algo que em mim se dá como afeto, constituindo-me nesse afeto: o *me-mim* do eu «é a relação consigo... posta por um outro»<sup>22</sup>. Indestrutível é a relação na e pela qual sou constituído; indestrutível a vida afetiva, porém modalizável a tonalidade do afeto: do interior da vida afetiva, tanto posso vivê-la em desespero – querer desfazer-se do seu ser e não poder – quanto vivê-la em fruição dessa profusão da vinda da vida<sup>23</sup>, quanto ainda vivê-la no espanto da sua inesperada e caprichosa manifestação ou, porque não, na violência do seu provir! Todavia vivo-a sempre como algo que me implica em si, mesmo quando me constitui. Estou implicado no sentimento de desespero, de fruição, de curiosidade, de violência; implicado, em comunhão! Jamais isolado!

E isso mesmo podemos colher nas primeiras obras de M. Henry. Pois se o primeiro romance, *O jovem oficial*, é um romance do fracasso do confronto entre o humano e as suas condições de vida, o seu primeiro ensaio filosófico é um ensaio em torno da felicidade<sup>24</sup>. A felicidade não é uma generalidade da vida, mas a questão da felicidade só faz sentido se eu me constituir como problema para mim mesmo. E para M. Henry o ego constitui-se claramente ao vivenciar-se como um problema para si mesmo. Todavia, na verdade de um grito – “a verdade é um grito”<sup>25</sup> – ou, então, amor e bondade incondicionais – «a vida é boa; a vida é sem porquê»<sup>26</sup>! Não há verdades neutras. Como diz M. Henry, a neutralidade é terrífica e monstruosa nessa sua neutralidade! Na vida

<sup>22</sup> EM, p. 852.

<sup>23</sup> O capítulo «Primavera de saudades em fios dois-zero» do livro de Florinda Martins e Maria Cândida Teixeira, *Tecido de afetos em fios quatro-zero*. Lisboa: Colibri, 2007, pp. 17-27, mostra a nossa implicação na modalidade primordial da vida afetiva: desespero/fruição!

<sup>24</sup> Michel HENRY, *Le Bonheur de Spinoza / Étude sur le spinozisme de MH par Jean-Michel Longneaux*. Paris: PUF, 2004.

<sup>25</sup> Michel HENRY, «La vérité est un cri», in *Le Fils du roi*. Paris: Gallimard, 1981 [extrato para teatro].

<sup>26</sup> I/E, p. 319 / 246.

não há neutralidade: o afeto dá-se sempre como uma singular tonalidade afetiva, nas modalidades do sofrer/fruir. Modalidades que não antecipamos, mas nas quais nos implica a transitividade afetiva do sofrer em fruir.

A fenomenologia da vida mostra-se inovadora, pois cruza em si a fenomenalidade da compreensão das coisas e do mundo (Husserl) com a fenomenalidade da compreensão de si mesmo do humano (Heidegger). Neste cruzamento trata-se de compreender, não apenas a subjetividade do sujeito, mas a transcendentalidade de toda a subjetividade, que se vive em processo e relação: em destino de vida. A questão de M. Henry nem é a da clarificação fenomenológica da constituição do «mundo», ainda que mundo da vida, nem sequer a clarificação do modo de ser daquele em que o mundo se constitui – o modo privilegiado de ser do humano –, mas das condições que permitem àquilo que se manifesta ser um si: ser humanidade. M. Henry preocupa-se em perceber as condições concretas que fazem de mim o que sou: caprichoso, violento, sedento, generoso, enérgico, esvaecido! Condições que fazem de mim um Si, em sentimento de plenitude ou de fracasso. E essas condições incondicionalmente me implicam nelas!

Não são sentimentos de plenitude ou de fracasso que estão «em causa quando dizemos a propósito de tudo e até de nós mesmos: eu, me ou mim»<sup>27</sup>? Vejamos como é que em M. Henry esta questão brota ainda do seio da fenomenologia.

A relação do eu consigo é uma questão que está no coração da fenomenologia. *Mim/ego* é uma expressão que M. Henry colhe de Husserl<sup>28</sup>, porém a ela se referindo como uma experiência que não pode ser abandonada à simples constatação de *mim* como *Me/ego*, tal como também não pode «ser tomada por um simples acaso de escrita, muito menos por uma tautologia»<sup>29</sup>. O outro que se dá como afeto faz parte do eu como algo que a ele se dá na modalidade de um acusativo me-mim, cuja prova se não esgota numa simples constatação factual, como o faz Husserl<sup>30</sup>, nem sequer numa divisão do eu consigo na vida, como se o eu pudesse ser um desinvestido espectador de si mesmo<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> EM, p. 1.

<sup>28</sup> HUSSERL, *Meditações cartesianas*, citado por MH.

<sup>29</sup> Michel HENRY, «Phénoménologie de la naissance», in *Phénoménologie de la vie*, T. I, 2003 (PV, I), p. 135.

<sup>30</sup> Não esqueçamos que, quer em Husserl, quer em Heidegger, a fenomenologia passa pela fenomenalidade da impressão e da afetividade. Porém fá-lo sempre dentro de um modelo de racionalidade que, de um modo ou de outro, lhes procuram a revelação algures que não nelas.

<sup>31</sup> Bem SCHEWEL, «Eugen Fink and Michel Henry: Meontic and Material Phenomenology», in *La Vie et les vivants: (Re-)lire Michel Henry*. Louvain: UCL, 2013, pp. 129-134.



A importância da questão não é iludida em Heidegger, que a traduz fenomenologicamente em termos de uma impossibilidade: a impossibilidade de me importar a mim mesmo nisso – nesse *Da*<sup>32</sup> – que constato [*Da: nicht von ihm selbst in sein Da gebracht*]<sup>33</sup>. Porém esse isso-aí que em mim constato, mais do que um horizonte de mim, é a experiência da minha própria vida, numa positividade irrecusável, sobretudo quando ela é esta dor, este sentimento de fracasso insuportável ou esta situação penosa de difícil gestão, irredutível a uma negatividade. A dor e o fracasso apelam de tal modo em nós que é impossível tomá-los fenomenologicamente como uma negatividade: não a termos importado em nós! Como se pudesse não estar nela implicada já; como se me pudesse não implicar na dor do inocente! Tomá-los assim seria negar a própria humanidade do humano. Ora, a dor toma assento em mim, como tomam em mim assento a generosidade de outrem, a compaixão, a angústia ou o temor! A verdade é um grito! A verdade são lágrimas de sangue sob um rosto forrado em perdão, pois a fenomenalidade da dor tal como a de qualquer outro sentimento advém em mim no enredo vivo da Vida que, ao viver, nela me implica e transforma das entranhas à superfície da pele<sup>34</sup>. Não há qualquer neutralidade na relação com o que quer que seja, ainda que seja *isso-aí*! Antes pelo contrário essa incapacidade de não me poder importar a mim mesma não se caracteriza por uma determinação negativa, mas positiva: a possibilidade fenomenológica principal de sofrer e de fruir. Padecer da vida = poder ver, andar, querer, amar, odiar, sentir<sup>35</sup> – Viver!

Mas, e se dúvidas houver quanto à neutralidade afetiva, em Heidegger, desse *isso-aí* que enquanto *aí* se manifesta, prossigamos a análise do texto de Heidegger: *Da: nicht von ihm selbst in sein Da gebracht*. Ora, se não poder importar-me a mim mesmo é uma condição que Heidegger também não nega, será suficiente a tradução desse «não» do «não poder» por um Nada – *Nichts*<sup>36</sup> – do Ser, que em Sartre é o fenómeno próprio da liberdade?

<sup>32</sup> As dificuldades da tradução desse *Da*, mais do que uma dificuldade de tradução que pode chegar a trair o que o autor quer dizer, têm a ver com o que se não fenomenaliza como *Da*! Essa é a dificuldade.

<sup>33</sup> *Sein und Zeit*, GA, 20, p. 284 – citado por MH.

<sup>34</sup> A esta implicação MH chama de «instalação». Ver, por exemplo, I/E, p. 204 / 159. E o confronto entre o conceito de instalação e o de síntese pode ver-se in PV, I, pp. 130-131; 138-139, reedição de «Le corps vivant», número *hors série*. Montpellier: Université Paul Valéry; Mai 1997 (texto distribuído por MH aos participantes da universidade de verão, Arrábida, 1998) [CV]; «Phénoménologie de la naissance».

<sup>35</sup> Possibilidade principal colhida de Descartes: um Descartes revisitado.

<sup>36</sup> Para o aprofundamento desta crítica a Heidegger, ver EM §§ 42 e 43.

Desapossado do que tão intimamente me constitui, desapossado de mim, como participar na minha transformação interior, no processo terapêutico, na transformação social, nos problemas com que dia a dia *me deparo*<sup>37</sup>?

Mas Heidegger não desconhece o problema que estamos a expor. Simplesmente, sabe-se lá porquê, enuncia-o num irônico *a vida cumpre-se*<sup>38</sup>! A vida cumpre-se, autoafeta-se afetando-se-me nesse seu processo, porquanto ela é «poder cumprir-se»<sup>39</sup> em *mim* enquanto *eu* próprio: no amor e na dor; na transitividade imanente da dor em amor!

*O ser dá-se como afeto*: a deriva fenomenológica do eu para mim numa humana condenação à sua liberdade, da fenomenologia tradicional<sup>40</sup>, é, em M. Henry, amparada no afeto da sua deriva<sup>41</sup>. O amparo afetivo do eu e suas representações são a tese da *EM*: «o invisível não é um conceito antitético da fenomenalidade» e enquanto tal também não pode ser «um conceito antitético do visível»<sup>42</sup>. E M. Henry reformula a tese agora positivamente: «*o invisível fenomenaliza-se, é totalmente fenómeno, revelação e, mais ainda, ele é a essência da manifestação*»<sup>43</sup>.

Mas esta tese é ainda, em M. Henry, a antítese de toda a filosofia, pelo que na fenomenologia henryana o meio de investigação da pergunta «quem sou?» regride muito aquém dos pressupostos da fenomenologia, regride aquém da formulação socrática, sendo isso aquilo que faz dela uma «imensa antítese» à «totalidade do campo filosófico»<sup>44</sup>. É que, na fenomenalidade do afeto, o conhecimento não é um fim em si mesmo, antes se inscreve no processo de revelação da vida em nós que, enquanto tal, faz de nós participantes desse processo: aquilo que, não tendo sido escolha nossa nos constitui é também em nós possibilidade de reversão de um processo.

Na vida afetiva procuramos atender ao que em mim se cumpre em afeto, ao que em mim fala em afeto, porquanto isso-aí não passa ao meu lado, mas

<sup>37</sup> Stéphane HABER, «Michel Henry et l'humanisme marxien», in *Lectures du Marx de Michel Henry*, *Révue Internationale Michel Henry*. Louvain: UCL, n.º 1, 2010, p. 32.

<sup>38</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Niemeyer: Halle, 1941, p. 48: «welches ist der ontologische Sinn von vollziehen?»

<sup>39</sup> *EM*, p. 634.

<sup>40</sup> Em várias passagens da sua obra MH fala do contrassenso do exemplo usado por Sartre de que sou eu quem decido se é ou não a voz de um anjo que fala em mim.

<sup>41</sup> Raphaël Gély in *Imaginaire, perception, incarnation: exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*. Peter Lang, 2012, mostra os vestígios da fenomenalidade do afeto em toda a fenomenologia. Ora MH faz dessa questão a sua questão.

<sup>42</sup> *EM*, pp. 550; 557 (respetivamente).

<sup>43</sup> *EM*, p. 550 (itálico do autor).

<sup>44</sup> Michel HENRY, «Narrer le pathos», in *Phénoménologie de la vie*, T. III. Paris : PUF, 2004, pp. 311 e 310 (respetivamente).

cumpre-se inteiramente em mim, como nós<sup>45</sup>, num vínculo tão interior que torna, nele, possível o exercício da minha liberdade, até mesmo na transitividade dos sentimentos de fracasso em potencialidades do meu viver. Um vínculo que, mais do que uma experiência singular, é a sua essência e enquanto tal é suporte de toda a experiência e de toda a prática social<sup>46</sup>. É *nos limites práticos da experiência* interna que provo e vivo a minha liberdade porquanto nela habitam até as experiências fracassadas<sup>47</sup>.

Por conseguinte, atender à fenomenalidade dos limites práticos da experiência interna é o que me proponho de seguida fazer, para neles compreender como é que «o sentimento é o dom que não pode ser recusado, [pois] ele é a vinda do que não pode ser dispensado»<sup>48</sup>. Na fenomenalidade do sentimento do limite prático da minha experiência interna, posso compreender o que no sentimento de fracasso se explica mal, porquanto o que ele deixa fora de si é o que o revela a si mesmo, o afeto. Para isso irei cruzar os resultados colhidos pela fenomenologia da vida nas obras de M. de Biran e de Kierkegaard<sup>49</sup>. Neles veremos que, mais do que uma solução para o fracasso ou para a dor, se procura a sua modalização em poder e fruição<sup>50</sup>. Mas o primeiro conceito a ser aqui questionado será o conceito de humano enquanto *síntese* de alma e corpo.

## II. A. Superação do fracasso ou a dialética nos limites práticos da experiência transcendental da interioridade

### a) O corpo

#### 1.1. Vivência do corpo e interioridade

Se a fenomenalidade do afeto se dá por completo na interioridade do humano qual será, nela, o estatuto fenomenológico da exterioridade? Ou para a nossa questão: qual será o estatuto daquilo que o fracasso deixa fora de si impedindo a compreensão do próprio fracasso?

<sup>45</sup> *PPC*, p. 21.

<sup>46</sup> Michel HENRY, «Difficile démocratie», in Michel Henry, *L'Épreuve de la vie*, A. David e J. Greisch (orgs.). Paris: Cerf, 2001, p. 40. «A religião pertence ao homem não como uma experiência singular mas como sua essência»; «a religião impregna toda a prática social».

<sup>47</sup> *I/E*, p. 309/239.

<sup>48</sup> *EM*, p. 593.

<sup>49</sup> Para uma análise mais detalhada de Kierkegaard, ver *EM* § 70.

<sup>50</sup> Permito-me remeter o leitor para o meu trabalho «o sucesso do insucesso: fenomenologia de Merleau-Ponty/MH». Coimbra: Sociedade Portuguesa de Filosofia, 1997. Nele podemos ver que a dialética visível/invisível não resolve a questão do insucesso fenomenológico admitido por Merleau-Ponty.

Ora, quer na fenomenologia de Husserl e de Heidegger, quer na de M. Henry, a fenomenologia desta questão passa pela fenomenologia do corpo: um corpo em mim constituído (Husserl), um corpo que pode levar-me ao tédio (Heidegger), um corpo que se dá primordialmente e sempre como afeto (M. Henry). Pelo que o estatuto da exterioridade é, em todos, dependente daquilo que a torna possível ou a revela; dependente do eu transcendental, cuja fenomenalidade é diferentemente tratada em cada um deles, como vimos nos pontos anteriores.

Em M. Henry o corpo que vejo é primordialmente o corpo que me é dado viver nas sensações de prazer, impressas em mim como cores, formas, sabores, texturas... mas também nas sensações de dor impressas no meu sofrimento. Sensações, umas e outras, modos como os corpos exteriores e mesmo o meu corpo me afetam, umas e outras num fundo comum de vida.

Se este reenvio da fenomenologia das vivências para o fundo afetivo nelas tem merecido algumas reservas da parte de não poucos fenomenólogos, o grupo de estudos de filosofia da medicina do IPOFGL interessou-se pela questão. Assim, antes de entrar na fenomenalidade do corpo, permito-me evocar a participação de M. Henry no nosso debate em torno das relações entre fenomenologia e ciências da saúde.

A última passagem de M. Henry por Portugal ocorreu a 14 de setembro de 2001, aquando da Porto 2001 Capital Europeia da Cultura, com o seu ciclo de conferências *Os outros em eu*. O texto de M. Henry *Eles em mim*<sup>51</sup>; *uma fenomenologia* só não é desconcertante se tivermos em conta que, para ele, a religião não é uma experiência singular de determinada pessoa ou grupo social, mas é a essência do humano enquanto vivente na e da Vida que nele se prova como afeto. Só nesse contexto faz sentido a relação que M. Henry estabelece entre o texto bíblico e o que afirma no final do texto dessa conferência: «o exame de uma radiologia ou de qualquer outro dado objetivo atravessa-o [o dado objetivo] para dele tomar na visão um sofrimento que se quer erradicar ou tornar suportável»<sup>52</sup>. Mais do que criticar a exterioridade ou a objetividade do que quer que seja, é à sua fenomenalidade que M. Henry se dirige. Pois o que vê o nosso olhar quando olhamos, por exemplo, uma radiografia? Que objetividade é essa que faz com que eu recorra ao olhar do médico a fim de que este me diga aquilo que dela ele toma em seu olhar e eu não tenho como tomar no meu? Ou então porque é que o que vemos numa lâmina, uma lâmina de trabalho laboratorial, difere tanto do que vê nela o investigador neurocientista?

<sup>51</sup> Evangelho segundo S. João, 14, 9.

<sup>52</sup> Michel HENRY, «Eux en moi: une phénoménologie» in *Os outros em eu*. Porto : IPATIMUP, 2001, p. 142.

Como vimos, M. Henry irá encontrar na filosofia da medicina a saída para estes paradoxos do corpo objetivo – paradoxos da síntese alma-corpo que em Kierkegaard estavam na origem do desespero – e que em M. Henry estão na origem dos impasses fenomenológicos saídos de Husserl e de Heidegger. Mas, ainda antes de entrar nos contributos de Maine de Biran para a fenomenalidade da vida como afeto e da sua importância nas teses da *EM*, permito-me delinear outros dois momentos importantes do pensamento de M. Henry, neste debate com as ciências. O primeiro foi o da conferência de Nice (1992)<sup>53</sup>, em que M. Henry apresenta a fenomenologia da vida como uma fenomenalidade daquilo que a ciência não sabe nem terá de saber pois o seu horizonte de investigação é outro<sup>54</sup>. O outro momento importante foi a Universidade de Verão, Arrábida 1998. Aqui o debate em torno da distinção entre fenomenologia da dor e do sofrimento permitiu o questionamento dos pontos mais frágeis, todavia também mais promissores, da posição de M. Henry na conferência de Nice (1992): a passagem de um discurso em torno do que a ciência não sabe para o discurso de pressupostos fenomenológicos inerentes à prática clínica e que cabe ao fenomenólogo elucidar<sup>55</sup>.

Neste percurso pudemos ir vendo como é que as nossas preocupações, no âmbito das investigações em fenomenologia da vida, iam ao encontro do que se passava no seio da filosofia da medicina: a fenomenalidade dos limites como a fenomenalidade da patologia são experiências interiores ao sujeito, pelo que só do interior do sujeito pode ser compreendida e, conseqüentemente, só do interior se pode encontrar a possibilidade de ser movida ou erradicada. Todavia a interioridade do paciente, o que nele se passa, passa-se na vida e é esta, na sua fenomenalidade, que permite a relacionalidade paciente-médico!

Assim, entendemos que o esforço de cada um – paciente, clínico, fenomenólogo – congrega, ainda e sobretudo hoje, o esforço civilizacional, que é um esforço em prol da satisfação dos anseios da vida em cada um – saúde, bem-estar, cultura –, anseios que mergulham as suas raízes numa vontade de viver que provém do fundo da vida em nós e que as culturas e civilizações promovem. É nesse desejo e nesse esforço que a afetividade da vida faz, em nós, prova de si<sup>56</sup>. É no saber de si mesmo que essa necessidade assim como a sua

<sup>53</sup> Michel HENRY, *As ciências e a ética*. Montpellier, 2005, Tirage limité & hors commerce.

<sup>54</sup> Mais do que questões fenomenológicas ou científicas, esta formulação levantou e levanta um discurso polémico, exacerbado, agónico quer de um quer do outro lado. Nele nem sequer se atende à dimensão ética inerente à ciência, qualquer que seja o levantamento de reserva a ela concedido.

<sup>55</sup> A prová-lo temos a inusitada nota à medicina na obra *Encarnação*, fim do § 43.

<sup>56</sup> *EM*, p. 616. Para MH, a compreensão do que chamamos vicissitudes e prazeres da vida não se encontra na circunstância qualquer que seja o grau de satisfação ou insatisfação que nos proporcione, nem ainda no esforço coerente das civilizações para satisfazerem as nossas necessidades,

satisfação ou não satisfação se podem encontrar: é no saber de si mesmo que a afetividade se vive nas suas possibilidades. Pois, ainda que o carácter afetivo das vivências traga consigo a impossibilidade de não termos como a recusar – o sentimento é dom que não pode ser recusado<sup>57</sup> –, essa impossibilidade não recai sobre o que ela impossibilita, como em Heidegger, mas sobre o que ela torna possível: o possível nos limites práticos da experiência interna, o possível que na fenomenalidade da vivência se anuncia ou revela.

## 1.2. O Interior não se dá como síntese entre subjetividade/exterioridade

Por outras palavras, a experiência dos nossos limites não é resultado de uma síntese corpo-espírito, mas fruto do próprio processo da vida: «na medida em que o eu [*isso* que em *mim* reconheço ser-*me* dado] está, em virtude da sua doação a si, na posse de todos esses poderes de que dispõe, esse *me* assenhoreia-se de si e de tudo o que nele vive e, com efeito, esse *me* declara-se um eu. “Eu” quer dizer “eu posso”. “Eu posso” não é uma proposição sintética, isto é, nesta proposição nenhum poder se acrescenta à essência do eu, porquanto este é enquanto tal poder»<sup>58</sup>. Este assenhoreamento de si, este amparar o seu próprio corpo que em Maine de Biran toma, com propriedade, o nome de *compos sui*<sup>59</sup>. Em Michel Henry essa designação oscila entre incorporação, copropriedade<sup>60</sup>, copropriação, corpopropriação, mostrando a complexidade inerente à fenomenalidade da prova de si – *l'épreuve de soi*!

Sublinho, de novo, a proveniência desta noção de unidade interior do eu com os limites de si mesmo: a filosofia da medicina, a que associo Maine de Biran e Condillac, ainda que neste trabalho me refira apenas ao primeiro. Deste, poderíamos escolher as análises de M. Henry ao sentido do tato, mas, como se trata da vida que fala em mim, escolhemos antes a fala e a escuta, para exemplificarmos essa unidade interior. Nela quase se confundem os momentos em que *me* dou conta do conhecimento – conhecimento imediato e primeiro da escuta e da fala – com o momento em que *eu* participo ativamente, em que exercito esse conhecimento primordial. Contudo M. Henry esforça-se por os distinguir chamando ao primeiro momento, o momento da primeira

desejos e tendência, nem mesmo no estetismo, hedonismo, utilitarismo que elas suscitam. Todavia, nas obras *Marx: Uma teoria da realidade*; *Marx: Uma teoria da economia* e *A Barbárie*, MH, ainda que implicitamente, reconhece que civilização é tão-só aquela que promove a vida, pois o oposto é a barbárie.

<sup>57</sup> EM, p. 193.

<sup>58</sup> CV, p. 35.

<sup>59</sup> Maine de BIRAN, *Oeuvres complètes*, t. IV. Paris: Vrin, 1995, p. 80.

<sup>60</sup> Ver sobretudo de Michel HENRY, *La Barbarie*. Paris: Grasset, 1987, p. 132.

impressão e do conhecimento que ela transporta, não raro de hipnótico ou quase hipnótico, e ao segundo, o momento da repetição que transforma o primeiro, pela memória, em hábito.

1. «Existe um saber que, para além de coexistir com a minha primeira apreensão passiva da impressão sonora, se confunde com essa apreensão: enquanto subjetiva, enquanto experiência interna transcendental, ela é assim um saber originário; e porque estou em posse de um tal saber posso, também, reconhecer esta impressão sonora quando ela se vier a reproduzir tal como posso eu mesmo reproduzi-la voluntariamente sempre que o desejar»<sup>61</sup>.
2. O momento da sua reprodução: «Esta reprodução voluntária só é possível porque ela é a modificação motriz de uma intencionalidade da qual o ego está já em posse, no interior do fenómeno ontológico do hábito. Dizemos uma modificação, e não por exemplo uma atualização motora, a fim de sinalizar bem que a intencionalidade não está ausente da primeira experiência da apreensão passiva mas que, pelo contrário, constitui a essência da audição tal como constitui a essência da palavra. Sem dúvida que falar não é ouvir, mas a diferença que separa estes dois fenómenos é uma diferença existencial e não uma diferença ontológica. Falar e ouvir são duas *Erlebnisse*, o meio em que se efetivam – em que se efetivam, de um modo geral, os dois fenómenos da atividade e da passividade –, é ontologicamente o mesmo, é o meio da subjetividade absoluta»<sup>62</sup>.

A passividade enquanto experiência dos limites práticos da minha atividade é também o limite prático da experiência que faço do outro, porém um e outro vividos como parte integrante de mim, de mim comigo, numa unidade que desconhece qualquer síntese com algo que não o próprio. É essa a leitura que M. Henry faz deste texto de M de Biran: «Se não me engano, demos mais um passo. E depois de nos termos situado primeiro na hipótese simples de Condillac, encontramos de seguida um *composto*, até mesmo na consciência (admitida como *facto primitivo*), em que o eu/mim, apenas na relação com uma força estranha, existe *para si mesmo*. Pensamos que há uma relação mais simples e anterior a esta; somos forçados, ainda com mais razão, a opormo-nos, neste ponto, a outros filósofos que, no que toca à ordem dos conhecimentos de observação, partem do composto para o simples, considerando o

<sup>61</sup> PPC, p. 228.

<sup>62</sup> *Ibid.*

primeiro de todos os juízos como uma análise cuja sensação complexa seria o antecedente e a circunstância nela *encerrada* o consequente, enquanto, de acordo com uma ordem sintética relativa aos factos da *apercepção interior*, admitimos uma relação simples primitiva que, ao fundar a própria egoidade, entra como *elemento* em todas as outras relações subsequentes. Nada mais tenho a acrescentar para defender nem o ponto de vista nem o método em que a fundamento: deixo um e outro a amigos e investigadores cuja autoridade foi sempre de grande importância para mim»<sup>63</sup>.

Partindo da fenomenalidade de uma experiência de limite que o eu vive enquanto limite prático do exercício da sua liberdade<sup>64</sup>, MH irá fazer uma inovadora leitura do conceito de angústia e de desespero em Kierkegaard, assim como do mergulho na vida na qual se processa a sua superação.

É do coração da vida, é no *pathos* que angústia e absurdo se revelam, pois é na vida, outro nome para o espírito, que o corpo se revela monstruoso, a Kierkegaard, não por ser vivido na vida mas por ser uma síntese com o que irredutivelmente lhe é diferente, uma síntese com o corpo cuja concepção se aproxima daquela que M. Henry trata de forma simbólica no romance *O jovem oficial*.

Ora, muito diferente desta concepção de corpo objeto é a concepção colhida por M. Henry de Maine de Biran: neste, a fenomenalidade do corpo mostra-nos um corpo que é um eu porquanto o corpo me é dado interiormente como o que resiste ao querer do eu, revelando-o a si mesmo nessa resistência contínua (corpo orgânico) e/ou continuada (corpo objeto). O facto primitivo em Maine de Biran é esta unidade do sentimento do esforço com o que lhe resiste. Mais do que um sentimento de existência, esta unidade é sentimento da efetivação do meu existir, mesmo quando nesta unidade pressinto a presença de uma força hiperorgânica que em mim se dá numa antecedência absoluta ao meu próprio querer pois o constitui<sup>65</sup>.

Assim a leitura que M. Henry faz de Maine de Biran, uma leitura tão contestada no meio filosófico que chega a ser chamada de um contrassenso magistral, faz todo o sentido em filosofia da medicina para a qual o magistral contrassenso será o de uma síntese alma-corpo – síntese requerida por uma anterior oposição corpo/alma – a operar, quer na terapia do corpo, quer na da alma.

A relação primitiva simples do eu com o que nele se dá como afeto permite superar a relação de dualidade interna primitiva em proveito de uma

<sup>63</sup> Maine de BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Oeuvres complètes, III, p. 221.

<sup>64</sup> Para estas questões ver «A volúpia e o incómodo na configuração dos saberes». No prelo.

<sup>65</sup> Antecedência apenas temporal, não estrutural.



relação interior que não cinde o eu do que a ele (ao me-mim) é dado<sup>66</sup>: a minha atividade nem é um exercício etéreo nem uma realidade cativa do que quer que seja: ainda que o outro se dê como afeto, este é sempre, em mim, vida que me impulsiona e move.

### 1.3. Interioridade e arquicorpo

Os limites de mim próprio não se apresentam como algo inerte, mas são limites práticos da minha experiência que, fazendo parte dela, a revelam. É comovente ver como em M. Henry a imemorial memória da vida fala no tempo como hábito e sentimento de tragédia, dando a um e a outro, ao hábito e ao sentimento de tragédia, uma dimensão de eternidade:

«Não estão as coisas presentes ao meu corpo numa experiência que comporta em si esse carácter de ser único como aquilo que não vemos duas vezes, mas, pelo contrário, como o que se pode em princípio ver, como um termo indefinidamente evocável, sob a condição de um certo movimento, porque a capacidade principal de cumprir esse movimento – do olho ou da mão – constitui o ser do meu corpo».

E continua com o olhar trágico:

«Pelo contrário, quando ao ver uma paisagem ou um rosto pressentimos que não mais os veremos, essa significação nova que confere o seu carácter trágico ao mundo da intersubjetividade humana e ao próprio mundo, na medida em que nele apenas somos turistas de passagem, esse carácter provisório e fugidio de toda a experiência só é possível no fundo da nossa capacidade permanente de acesso ao mundo enquanto capacidade constitutiva do ser»<sup>67</sup>.

Qualquer corpo é-o pelo poder do arquicorpo, que é tão-só o *dado* que a nossa condição de vivos experiencia como o que a ela se dá em *afeto*, ele mesmo força e poder de viver.

«Existe um corpo originário, um Arquicorpo no qual uma tal hiperpotência reside e desdobra a sua essência como idêntica a ela. O corpo tem olhos, orelhas e mãos, mas o Arquicorpo não tem olhos nem orelhas nem mãos. E é

<sup>66</sup> PPC, p. 176.

<sup>67</sup> Michel HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1985, pp. 395-396; edição portuguesa, p. 363. [GP]. O sublinhado é meu.

por ele somente, todavia, que olhos e mãos, que a possibilidade principal de ver e de pegar nos são dados, como isso mesmo que somos e como nosso corpo»<sup>68</sup>.

Mais do que o nosso corpo é nele a vontade de poder, hiperpotência da vida, afetividade, tudo o que nos move porque inteiramente nos constitui, não como uma síntese de nós com isso que a nós se dá, mas com isso que se dando em nós nos constitui, sem espaço para qualquer hipóstase: «o eu posso não é uma proposição sintética, isto é uma proposição que se acrescenta à essência do eu. O eu está na posse dos seus poderes sob o fundo nele de um *me*, isto é um *Si*, isto é da *vida* absoluta que o *dá a si*»<sup>69</sup>.

Estando na posse dos poderes, é neles que se inscreve a nossa experiência transcendental subjetiva (fala, audição, mas também temor, angústia, alegria). Nem Deus teria acesso ao que quer que fosse, nem mesmo à simples experiência de visão, se não fosse o arquivado: «*Um Deus onisciente que observasse um globo* ocular e que conhecesse a sua organização fisiológica, tudo o que a ciência pode saber, não faria a mínima ideia do que é a visão. Jamais poderia adivinhar a partir do organismo, o que é ver»<sup>70</sup>.

Ora é justamente numa interior experiência transcendental que M. Henry leva ao limite a filosofia biraniana, cruzando-a com a de Kierkegaard, para quem o desespero do eu não é o desespero disto ou daquilo mas o desespero de si, desespero de uma relação consigo sem qualquer suporte na vida: a *liberdade* aquando da saída da «mão» de Deus, como bem descreve Nicole Hatem no seu artigo sobre esta questão<sup>71</sup>. Ora é a impossibilidade desta saída da «mão» de Deus – da vida, dizemos nós – que, por sua vez, Kierkegaard reconhecerá, que irá permitir a transitividade do afeto: a transitividade do sentimento de fracasso, neste caso, do desespero em fruição.

Mais uma vez, se o desespero provém da impossibilidade de romper o laço que une fracasso e vida, na impossibilidade da rotura do vínculo está a possibilidade da sua modalização. E se a obra *EM* mostra a indestrutibilidade do vínculo<sup>72</sup>, a obra *Filosofia e fenomenologia do corpo* mostra que é

<sup>68</sup> GP, p. 396 / 363.

<sup>69</sup> Michel HENRY, «O corpo vivo», in *Sofrimento e dor: Subjetividade na clínica*. Arrábida, 1997, p. 35.

<sup>70</sup> O.c., p. 37.

<sup>71</sup> Nicole HATEM, «Le secret partagé: Kierkegaard-Michel Henry», in Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine*. Paris: Beauchesne, 2006, pp. 195-210.

<sup>72</sup> EM, p. 852: «a passividade ontológica originária do ser em relação a si mesmo», passividade cuja *unidade* somos incapazes de destruir, «incapacidade de romper este vínculo que o une

neste vínculo que o corpo é julgado, isto é, redimido<sup>73</sup>. A natureza deste vínculo e a possível transformação do sentimento de fracasso colhe-as M. Henry da fenomenalidade da vida, nomeadamente, da fenomenalidade da vivência do corpo enquanto *compos sui*<sup>74</sup>. Um vínculo que, tecido na vida, apenas a pressupõe como um antes temporal não estrutural, pelo que aquele que nela advém não é nunca, nela depois dela, não é, nela, nunca morto, como erradamente se colhe de outros textos de M. Henry<sup>75</sup>.

O que nos precede *instala-se* como ipseidade e nessa ipseidade *somos instalados*<sup>76</sup>, pois a vida engendra-nos engendrando-se<sup>77</sup>, pelo que a experiência transcendental de nós mesmos está nela inscrita<sup>78</sup>. Nela se inscreve o sentimento de fracasso de *O jovem oficial* bem como de *A felicidade de Espinosa*.

## II. B. Superação do fracasso e limites práticos da experiência transcendental da interioridade

### a) O espírito

Entramos no coração da nossa questão: apenas o afeto tem o poder de revelar o sentimento, nomeadamente o sentimento de fracasso. É a este título que a linguagem da transferência da revelação do sentimento para uma outra instância que não a da sua afetabilidade se mostra totalmente incapaz. É que, como já mostrava M. Henry na *EM*, a consciência do sentimento não pertence a uma consciência *marginal*, alheia ou exterior àquilo de que tem consciência, aquilo de que a consciência é afetada<sup>79</sup>. E é ainda apenas nesse sentido que se compreende o carácter hipnótico da afetividade: não podendo diferir de si, o afeto transporta consigo uma força que o submerge em si mesmo, impelindo-o a um agir, por assim dizer hipnótico, sonâmbulo, cego, «inconsciente», pois é o agir movido pela força ou intensidade do afeto<sup>80</sup>. Mas justamente porque a

consigo pois rompê-lo seria poder desfazer-se de si».

<sup>73</sup> *PPC*, p. 289, com referência ao poema de Rimbaud *Une saison en enfer*. O juízo final dos corpos coincide com a ressurreição dos corpos?

<sup>74</sup> Maine de BIRAN, *Oeuvres complètes*, IV. Paris: Vrin, p. 33.

<sup>75</sup> Michel HENRY, «Phénoménologie de la naissance», in *Phénoménologie de la vie*, T. I, pp. 139-140.

<sup>76</sup> *I/E*, p. 204/159.

<sup>77</sup> *PV*, I, p. 132.

<sup>78</sup> Michel HENRY, «O corpo vivo», in *Sufrimento e dor: subjetividade na clínica*. Arrábida, 1997.

<sup>79</sup> *EM*, p. 682. «A pertença do sentimento a uma consciência marginal e obscura deveria tornar possível a sua transferência, sob o efeito de um deslocamento correlativo da atenção».

<sup>80</sup> Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990, pp. 172-174.

consciência do sentimento não é marginal à fenomenalidade do seu sentir-se a si mesmo é que apenas na imanência se pode processar não a *transferência* mas a *transitividade* do seu sofrer em fruir. Apenas na imanência, na consciência do sentimento de fracasso, acedemos ao poder de o transformar.

O § 61 da obra que celebramos intitula-se «A obscuridade do sentimento e a sua linguagem: afetividade e pensamento». Nele se mostra que os sentimentos não se esclarecem num registo que não seja o da sua fenomenalidade, pela que será nela ainda que encontraremos a especificidade da sua linguagem. «Esclarecer os nossos sentimentos é confiá-los a essa luz que é a sua, deixar ser e desenvolver-se a sua fenomenalidade própria é deixar ser, aí onde ela é como é, no invisível e segundo o seu modo de apresentação fenomenológica específica, como afetiva, a relevação que os constitui e os define e que é a própria afetividade»<sup>81</sup>.

Mas o que podemos dizer desta linguagem do sentimento além das já muito repetidas frases, ainda que sempre densas de sentido, da *linguagem do coração*, a que o próprio M. Henry recorre, nomeadamente na sua obra póstuma *Palavras de Cristo*, que o tomam como o lugar de revelação do que é obscuro<sup>82</sup>?

M. Henry esclarece assim o que podemos dizer, em termos fenomenológicos, dessa linguagem do coração: «É um problema saber se a relação do “eu posso” com o termo que lhe resiste continuamente pode ainda ser descrita em termos de intencionalidade no sentido em que a fenomenologia é uma *Sinngebung*, uma doação de sentido, enquanto nesta pura provação do contínuo resistente no automovimento do eu posso *nenhuma significação*, *nenhuma* idealidade intervém»<sup>83</sup>.

Por outras palavras, na linguagem do coração, o que ela diz escapa a qualquer outra significação que não o que ela mesma significa. Mas sabemos também que aí, onde nada mais há a significar que não o que se prova, é aí mesmo que tudo se dá a provar. Aí, onde nada mais há a significar, há tudo a experimentar. Experimentar o poder e simultaneamente o limite do poder no exercício do próprio poder, porquanto um se não dá sem o outro: o fracasso apenas é fracasso porquanto o habita uma experiência subjetiva que lhe confere poder ser e por conseguinte lhe revela com a sua força a sua fragilidade. Aí, onde poder e fragilidade coabitam, aí tudo pode mudar, tudo se pode reverter<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> EM, p. 687.

<sup>82</sup> Michel HENRY, *Paroles du Christ*. Paris: Seuil, 2002, p. 124 /95. O *coração* como o lugar de revelação do que é obscuro.

<sup>83</sup> I/E, p. 212/166.

<sup>84</sup> Michel HENRY, «O corpo vivo», in *Sofrimento e dor: subjetividade na clínica*. Arrábida, 1998, p. 37.

Michel Henry procura compreender a experiência do limite, do fracasso, da incapacidade, da angústia a partir da fenomenalidade da vida, pois apenas esta fará justiça ao inocente. Esta é a novidade da orientação de um pensamento pós-guerra que dignifica a vítima na denúncia do próprio escândalo, escapando assim a um (im)possível discurso ético que, na denúncia do fracasso da história da humanidade, deixa a vítima abandonada à sua própria sorte. Isto é tanto mais curioso quanto M. Henry não fala à margem da barbárie que marcou a primeira metade do século XX.

E com essa outra orientação na compreensão dos horrores, desaires e crises da história é à gestão dos nossos terrores, medos, desaires e crises que M. Henry atende. Como posso aceitar que a vida me tenha presenteado com câncer de estômago: a mim, completamente alheio a esta dádiva!?

Como compreender: a vida é boa! A vida é sem porquê<sup>85</sup>!

A afetividade é o oximoro que na fragilidade revela a *força hiperorgânica* do que a suporta, do que resiste aos poderes do eu, assim como ao que os delimita e os anuncia – pelo que a afetividade não se pode ligar ao sentimento, nem mesmo ao sentimento de fracasso, de uma forma contingente mas necessária: o *como* do seu próprio tecido afetivo. A matéria do sentimento, qualquer que ele seja, é o modo como ele se efetiva: «o ódio é o ódio, o sofrimento é o sofrimento. Cada tonalidade é o que ela é, o que quer dizer, a *matéria de que é feita é a sua própria fenomenalidade e o modo segundo o qual esta se cumpre a cada vez, o modo segundo o qual a afetividade se determina a cada vez em si para ser o que é, essa tonalidade determinada*»<sup>86</sup>.

É sob esse fundo primordial que se dá a relação entre eus e nessa relação se dão as leis que a regem:

«as relações entre eus (me) é uma relação afetiva cujas leis auferem seu princípio não no curso dos acontecimentos, mas nas tonalidades fenomenológicas originárias do sofrer e do fruir nas quais o “provar-se a si” se cumpre. São relações que declinam as potencialidades afetivas inscritas no sofrer e nesse fruir originários e que, por essa razão, apresentam esse caráter de uma dicotomia afetiva, de uma partilha aparentemente misteriosa entre mal-estar e satisfação, desagrado e agrado, dor e prazer, desespero e beatitude»<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> I/E, p. 318/245.

<sup>86</sup> EM, p. 694, grifo do autor.

<sup>87</sup> Última vinda de MH a Portugal: «Eux en moi», in *Os outros em eu*. Porto: IPATIMUP, 2001, p. 138.

A intersubjetividade como interioridade recíproca dos *sís vivos* na vida é ela mesma fonte de sofrimento e de fruição. É neste fundo que a revelação da relação se efetiva e é nele que ela se pode alterar, nele tudo muda: à irreversível indiferença do mundo objeto, à sua monstruosa e terrífica neutralidade se opõe a *reversibilidade* do sofrer e do fruir da vida, no seu invisível mas real advir em si como nós<sup>88</sup>. A vida não é apenas outro nome de espírito: vivida no corpo, esclarece desse modo toda a obscuridade do sentimento e com ela a sua possível reversibilidade em revelação de si e da sua possível transformação.

### III. A. De novo o corpo: os corpos serão julgados<sup>89</sup>: síntese dos trabalhos apresentados neste colóquio

O desbloqueio da monstrosidade advinda da síntese do que é heterogêneo – síntese do corpo com o espírito, que estava na origem dos sentimentos de desespero (Kierkegaard) e de fracasso (M. Henry) – passa então por uma fenomenalidade não da transcendência (Husserl e Heidegger) mas da transitividade na imanência; isto é, a transitividade das tonalidades afetivas na dinâmica da vida. É na vida que o corpo objetivo se significa como um corpo morto mas também como um corpo onde se podem ler significações da imanência a si do seu viver.

E esta é a fenomenalidade de cujos pressupostos partem os trabalhos apresentados neste colóquio. Trabalhos que são fruto de um processo do grupo de investigação do CEFi *O que pode um corpo?* e que vai já no terceiro ano; um trabalho cujos objetivos e propostas se podem ler nas obras conjuntas *Michel Henry: o que pode um corpo?*<sup>90</sup> e *La Vie et les vivants: (Re)-Lire Michel Henry*<sup>91</sup>.

«O que pode um corpo?» é a expressão colhida na *Ética* de Espinosa: com efeito, ninguém até agora determinou o que pode um corpo<sup>92</sup>.

Vimos, no início do trabalho, que a exigência de felicidade se inscrevia no mais fundo do ser de cada um – *A felicidade de Espinosa* –, pelo que seria à

<sup>88</sup> PV, I, p. 141.

<sup>89</sup> PPC, p. 281, citando Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer, Adieu*, in *Oeuvres d'Arthur Rimbaud*. Paris: Mercure de France, 1949, p. 236.

<sup>90</sup> Florinda MARTINS/Américo PEREIRA, *Michel Henry: O que pode um corpo?*. Lisboa : UCP Editora, 2010.

<sup>91</sup> Gregori JEAN, Jean LECLERCQ e Nicolas MONSEU (eds.), *La Vie et les vivants: (Re)-Lire Michel Henry*. Louvain: UCL, 2013.

<sup>92</sup> ESPINOSA, *Ética*, III, prop. II, schol I. «Etenim, quid corpus possit nemo usque determinavit...».

luz dessa exigência que a *EM* seria lida, porquanto ela é a eidética transcendental dessa experiência vivida por uma vida: encarnação.

Essa exigência de felicidade inscrita em nós é o incondicional da nossa condição; pelo que a transposição das questões sobre a constituição dos saberes, bem como as questões da necessidade da transcendência de si do humano para a imanência da vida se revelaram uma necessidade: será da fenomenalidade dessa exigência de felicidade que, mesmo que se não saiba em que consiste<sup>93</sup>, saberemos, como mostrou Jean-Michel Longneaux – no trabalho «Será a fenomenologia material espinosista?» –, que a Filosofia quer em Espinosa quer em M. Henry transita da constituição dos saberes para a Ética<sup>94</sup>.

A Ética lembra assim que os saberes são determinações da vida que, em vez de a eles se reduzirem, os fundam. É sobre esse carácter fundacional, sagrado, que incidiram os trabalhos de Antoine Vidalin, Fernando Rosas Magalhães e Samuel Dimas. Antoine Vidalin mostra como é que do interior da fenomenologia da vida se podem também mover as questões teológicas. Para Fernando Rosas Magalhães, a *EM* contém já nos seus pressupostos a fenomenologia da encarnação; mais ainda, a *EM* traz já em si sementes da fenomenalidade da cruz que liberta dos *restos mortais*, fazendo assim a passagem para as questões da ressurreição, tema de Samuel Dimas.

E porque o incondicional da nossa condição é sermos na encarnação da vida, será para o fundamento ontológico da passibilidade desse incondicional, carne da nossa carne, que Américo Pereira chamará a atenção.

E será à luz deste fundamento ontológico que os fenómenos da dor e do sofrimento serão questionados. Karin Wondracek põe à conversa Freud, Groddeck e Michel Henry explorando à luz da fenomenologia da vida as ambiguidades inerentes, em cada um deles, à fenomenalidade do inconsciente reportando-as ao ambiente de onde emergem: à vida<sup>95</sup>. Por isso Andrés Antúnez avança na inventividade de um método que permita atender à complexa transitividade da vida afetiva que escapa a todo o modelo de superação requerido pelo modelo da transcendência, pois o precede nesse mesmo movimento de

<sup>93</sup> ESPINOSA, *Ética*, III, prop. XXII, escólio «*não sei* como chamar a alegria *nascida* do bem de outrem»; e *Ética* III, prop. XXVII «se uma coisa nos inspira alegria esforçar-nos-emos tanto quanto possível por... [Espinosa deixa em suspenso a frase]».

<sup>94</sup> Ver ainda de Jean-Michel LONGNEAUX, *Étude sur le spinozisme de Michel Henry*. Paris: PUF, 2004.

<sup>95</sup> Se Michel Henry, na obra *Genealogia da Psicanálise*, censura essas ambiguidades em Freud, na obra *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990, p. 178, reabre outras tantas ambiguidades: «Naturellement l'essence de la communauté n'est pas quelque chose qui est mais Cela – non pas ça – qui advient comme l'inlassable venue en soi...». O que pretende MH ao deslizar de *Cela* – Isso – para *ça*? Atender à fenomenalidade do advir da vida não será mais do que modalizar os modos de ser do *isso* aí!? Não foi o que vimos nos pontos I e II deste trabalho?

superação. Ora, o que escapa a toda a fenomenalidade da transcendência é, para Maristela Ferreira, o corpo. Poderíamos dizer que o seu trabalho se orienta pelas seguintes questões: qual a importância da fenomenalidade do corpo orgânico, em Michel Henry, para um Acompanhamento Terapêutico com surdos-mudos? Em que é que a fenomenalidade do conjunto do nosso corpo como um «conjunto» de órgãos<sup>96</sup> permite compreender o universo de um surdo-mudo? Qual a relação entre a fenomenalidade desse «conjunto» e a fenomenalidade das partes? Maria Aparecida da Silveira faz a passagem das questões da fragmentação do corpo para a fragmentação do eu e sublinha a importância da fenomenologia da vida na clínica.

Todas estas questões trazem ao debate a necessidade de as estendermos às políticas de saúde, pelo que, neste colóquio, abrimos uma outra linha de investigação: a questão do trabalho do terapeuta. Benoît Kanabus sintetiza o já extenso trabalho de Christophe Dejours em torno da ergoterapia e retoma a questão das relações entre fenomenologia da vida e direito. Marcelo Saldanha integra esta linha de investigação alargando o «Teatro da Encarnação» aos conflitos sociais emergentes.

### III. B. Questões em desenvolvimento

#### a) Os corpos serão julgados

A fenomenologia do corpo revela-o como meu corpo, numa unidade comigo que nada tem de transcendente ou exterior a mim. É do interior de mim mesma que conheço e reconheço esta unidade de mim com o meu corpo; neste corpo em que acontece tudo o que faço qualquer que seja a tarefa que executo. Nele, com as suas possibilidades se dão os limites: os limites práticos do meu agir são também configuradores dos meus possíveis, pelo que se tornará possível explorar na terapia as questões que se prendem com a modalização, na imanência, de problemas do corpo transcendente. Como diz M. Henry, «A unidade do corpo transcendente não é uma unidade transcendente, é a unidade do poder que move as diferentes partes do espaço orgânico que lhes confere a sua unidade e lhes permite aparecer na coerência de uma estrutura que as contém a todas»<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> PPC, p. 171. «O ser do nosso corpo orgânico, não se deixando reduzir ao corpo deste ou daquele dos nossos órgãos, mas sendo determinado como um conjunto no qual todos esses órgãos se integram, pede agora que lhe confiramos uma interpretação ontológica do que é preciso compreender por este "conjunto", interpretação que reveste a nossos olhos uma grande importância, visto que por ela passa o problema que orienta todas as análises e que dizem respeito ao problema da unidade do nosso corpo.»

<sup>97</sup> PPC, p. 171.



Mas não será também no âmbito de uma unidade corpo transcendente/corpo orgânico/unidade prática dos poderes de um corpo que a ciência se move hoje? Quando uma proteína interfere com o processo da memória, é na vida que essa revelação se faz. Nela, o cientista colhe a informação sobre como *poder recuperar* a perda de memória; na vida revela-se-lhe o processo que a própria vida escolheu para se fazer memória de si. O sentimento de poder que a vida confere ao cientista não se confunde com um mero sentimento de existência, antes se identifica com o poder que a vida lhe confere: a efetivação real do poder participar na efetivação da vida em desbloqueio e até crêscimo de si.

Em que difere o esforço do cientista do sentimento de esforço, que, em MH, está na interceção da afetividade e da força<sup>98</sup>?

O sentimento de esforço não é em M. Henry nem em Maine de Biran um sentimento qualquer. No seu *pathos* específico, o esforço mostra os processos pelos quais a vida escolhe passar para se fazer ipseidade em nós, como nós.

A evocabilidade de um poder – ver, pegar, amar, querer... – e a sua principal possibilidade mobiliza cada uma das nossas intenções: no laboratório, procura-se a reabilitação de uma possibilidade perdida. E nesta procura o esforço que procede do afeto e da força da vida em nós, mais do que mera atualização de uma possibilidade da vida, é enredo do nosso viver na e pela vida. Se, enquanto pressuposto da nossa condição, a eternidade precede cada um dos nossos atos, apenas no enredo com a vida essa eternidade acontece. Assim, «a incorporação, se é outra coisa que não uma fantástica pirueta pelo operar da qual o que é da ordem do pensamento, do espírito, da alma de súbito se objetiva, isto é se projeta perante si sob a forma de uma coisa inerte, de um objeto morto, em vez de procurar talvez, por um salto inverso para trás, encontrar a morada imprudentemente abandonada da vida – a incorporação então é tão-só o historial do Eu-Posso desenvolvendo em seu esforço pático um movimento interior, cujo termo insuperável é este corpo real e invisível de que falamos. Em vez de se opor à Encarnação ou de lhe marcar os limites a “incorporação” pressupõe-na»<sup>99</sup>.

Um pressuposto que está inscrito em toda a busca laboratorial da vida: o que procuro na proteína Fos<sup>100</sup> senão o princípio de evocabilidade de mim? A vida que a atravessa e que eu provo como princípio de evocabilidade – eis o que procura a (o) cientista. Em nada a sua atividade se opõe à fenomeno-

<sup>98</sup> I/ E, p. 268/209.

<sup>99</sup> Michel HENRY, *Phénoménologie et Incarnation*, in *Transversalités*, ICP, 2002, p. 115.

<sup>100</sup> A este propósito, ver Cátia TEIXEIRA, in *The Journal of Neuroscience*, July, 19, 2006 – 26 (29): 7555-7564.

logia da vida. Na *Encarnação* como em «Eles em mim: uma fenomenologia», M. Henry repete: «o exame de uma radiografia ou de *qualquer outro dado objetivo* [a proteína Fos] atravessa este dado para nele tomar o sofrimento que se quer *erradicar* ou tornar *suportável*»<sup>101</sup>.

Para M. Henry, o pensamento não nos afasta do mundo; o confronto com problemas do mundo convoca-nos a mergulhar bem fundo em nós, «na noite abissal da subjetividade absoluta, até esse lugar onde dormem as potências do nosso corpo e onde, *reunindo-nos* a elas, as pomos em movimento – *aí* onde se *atualizam de súbito*, as potencialidades da subjetividade orgânica, onde se manifesta o “eu posso” fundamental que constitui a nossa existência, *aí* onde somos um connosco mesmos na unidade original onde não há nem transcendência nem mundo»<sup>102</sup>, *aí* nos convoca o pensamento a viver, a resolver os problemas que o viver consigo aporta.

A facilidade com que os nossos atos ocultam o princípio da sua possibilidade é constantemente posta em causa na medicina, no laboratório como na prática clínica, ao nosso enredo na vida e ao encanto das suas possibilidades está unida a surpresa das suas fragilidades: na experiência de ambas se funda a busca constante da reversibilidade ou modalização do sofrer em fruir. Eis o que se ganha ao ligar o sentimento de poder à carne, à dimensão pática da vida: a possibilidade da reversão da fraqueza em força; da morte em ressurreição: ressurreição de todo o corpo<sup>103</sup>. *Aí* onde a vida se revolve desde as suas entranhas: no juízo entranhas o juízo dos corpos! Os corpos serão julgados, pois a modificação motriz de uma intencionalidade traz com ela a revelação da própria intencionalidade presente nas primeiras apreensões passivas – audição e fala, amor e desejo –, que num mesmo meio – na vida – se efetivam, como dissemos atrás em II, A.

Na fenomenologia da vida esperamos poder continuar o diálogo, a interdisciplinaridade com as neurociências, seus resultados e suas preocupações.

## **b) Os corpos serão julgados e com eles a economia e a política**

Ora, como a vida é também o seio em que se realiza a comunidade viva, os conceitos de comunidade, sociedade, trabalho, obra, economia política reportar-se-ão aos pressupostos da nossa condição sobre os quais este trabalho e este colóquio se debruçam.

<sup>101</sup> Michel HENRY, «Eux-en moi: une phenomenologie» in *Os outros em eu*. Porto 2001, p. 142, grifo meu.

<sup>102</sup> Michel HENRY «O conceito de ser como produção», PV, III, p. 32, ed. portuguesa p. 208, grifo meu.

<sup>103</sup> *PPC*, p. 141.

Assim, como vimos no início do ponto I, a crítica que M. Henry dirige a Hegel no Apêndice à *EM* é tão-só a passagem para a obra de M. Henry sobre Marx: *Marx (I): Uma teoria da realidade; Marx (II): Uma teoria da economia*.

Uma leitura que o próprio M. Henry em 1983 confirma: «o intitulado "Pressupostos filosóficos à leitura de Marx", não implica que seja preciso abordar a sua obra com a ajuda de alguns pressupostos pessoais que tornem possível uma aproximação singular a essa obra – uma interpretação entre outras –, mas que é preciso dispor desse saber radical e absoluto acerca da realidade em si para compreender a partir de uma tal realidade o que torna possível algo como uma realidade económica [...] e uma economia política»<sup>104</sup>.

Essa estrutura social da existência individual que faz com que o indivíduo viva, espontaneamente, numa coletividade como numa «comuna primitiva» ou que se entregue ao isolamento e à atomização na sociedade contemporânea de Marx – essa estrutura social, digo eu, não explica o capital – a mais-valia, o lucro, o interesse, etc. – nem a realidade económica. É sempre a partir do trabalho do trabalhador, este trabalhador<sup>105</sup>, que, segundo M. Henry, Marx constrói as suas análises, os seus cálculos e as suas demonstrações. Posto isto, para M. Henry, «uma teoria filosófica da sociabilidade, isto é da intersubjetividade, feita a partir da praxis e não da consciência como no pensamento clássico, seria extremamente interessante», mas tal não parece acontecer explicitamente em Marx<sup>106</sup>, nem em M. Henry.

Porém esse tem sido, desde há muito, o meu intento. Em *Recuperar o humanismo: para uma fenomenologia da alteridade*<sup>107</sup>, esboço alguns traços desse projeto. Um projeto cuja importância o próprio M. Henry reconhece aquando da apresentação da obra que acabo de referir. Um projeto cuja importância M. Henry repete, por exemplo, na obra *A barbárie*, ao deixar referências à sociologia de Tarde.

A importância deste projeto prende-se com a fenomenalidade da vida contra si mesma, ao reportar as suas vivências de modo exclusivo à objetividade e à representação, esquecendo que é na imanência que se gera o movimento de transcendência e de superação do humano. É na imanência que a fenomenalidade da sociedade se cumpre e se pode tornar inteligível: «com esta descoberta de uma dimensão onde não há objeto, está-se no caminho da vida mais

<sup>104</sup> Michel HENRY, «Préalables philosophiques à une lecture de Marx» (1983 in Société française de philosophie) Reeditado in *PVT* III. Paris: PUF, 2004, p. 43.

<sup>105</sup> O trabalho, tal como a felicidade, será sempre de Espinosa!

<sup>106</sup> Michel HENRY, «Préalables philosophiques à une lecture de Marx», op. cit., p. 70.

<sup>107</sup> Florinda MARTINS, *Recuperar o Humanismo: Para uma fenomenologia da alteridade*. Estoril: Principia, 2002.

seguramente do que com o pensamento tradicional que apenas fala do pensamento, ou seja, da representação, da objetividade – que é da vida o maior inimigo»<sup>108</sup>.

Este inimigo da vida é hoje o retorno, por toda a Europa, ao desrespeito pela vida de cada trabalhador. O aumento de suicídios percorre quer os que trabalham, devido à falta de condições de trabalho, quer os que estão sem trabalho, devido à acumulação de uma energia que não tem como transformar-se em efetivação de si<sup>109</sup>. Christophe Dejours tem sido a voz da denúncia desta situação em França. O caso de suicídio de António trazido a este colóquio por Benoît Kanabus é disso prova. Hoje mais do que nunca faz sentido a evocação da prostituição num contexto de uma filosofia da economia<sup>110</sup>.

Ao comemorarmos os 50 anos da *EM* não podemos deixar de lembrar que o Apêndice, tal como a obra de M. Henry sobre Marx, são parte integrante do projeto da obra que celebramos sobre o título «O incondicional da condição humana».

<sup>108</sup> Michel HENRY, «Préalables philosophiques à une lecture de Marx», op.cit., p. 73.

<sup>109</sup> Christophe DEJOURS, «Travail et phenomenology de la vie» in *La Vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*. Louvain: UCL, 2013, pp. 553-565.

<sup>110</sup> Michel HENRY, *Marx II, Une philosophie de l'economie*. Paris: PUF, 1976, p. 213.